

CATHOLICA

VIERTELJAHRESSCHRIFT
FÜR ÖKUMENISCHE THEOLOGIE

ACHTUNDVIERZIGSTER JAHRGANG



ASCENDORFF MÜNSTER
MCMXCIV

CATHOLICA

Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie, begründet von Robert Grosche

Herausgeberkollegium:

Bischof Professor Dr. Paul-Werner Scheele

Professor Dr. Wolfgang Beinert · Professor Dr. Heinrich Döring

Professor Dr. Josef Ernst · Professor Dr. Erwin Iserloh

Professor Dr. Heinrich Petri · Professor Dr. Lothar Ullrich

herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn

Schriftleitung: Dr. Hans Jörg Urban · Prof. Dr. Aloys Klein

33098 Paderborn, Leostraße 19a

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangefordert zugesandte Rezensionsexemplare zu besprechen.
Rücksendung ist nicht möglich.

Verlag und Anzeigen:

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postanschrift: 48135 Münster

Einzelhefte	Jahresabonnement	Studenten-Abonnement
DM 23,50 / öS 188,- / sFr 23,50	DM 78,- / öS 624,- / sFr 78,-	DM 62,40 / öS 500,- / sFr 62,40

Bezugspreise jeweils zuzüglich Porto. Im Inland jeweils 7 % MwSt. inkl.

© 1994 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Satz: Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1994

ISSN 0008-8501

DISKURS „WELTETHOS“

Programmatische Notizen zur Diskussion um ein globales Rahmenethos

Von Thomas Hausmanninger

Seit dem Erscheinen des Büchleins „Projekt Weltethos“¹ von Hans Küng hat der interreligiöse und interkulturelle Dialog eine besondere ethische Note bekommen. Gefordert wird nun nicht mehr nur ein pragmatisch erwirtschafteter Religionsfriede und ein intellektueller Austausch über religiöse Grundwahrheiten, sondern auch eine substantielle moralische Basis für das Zusammenleben der Menschen auf diesem Planeten. Angesichts der globalen Vernetzung, durch die die Menschheit hautnah zusammengedrückt ist, und bedrängender globaler Probleme - wie der ökologischen Bedrohung oder der internationalen Gerechtigkeit - scheint ein weltumspannender moralischer Grundkonsens unabdingbar nötig. Die Frage ist jedoch, wie dieser Konsens zu erreichen ist, d.h. näherhin: auf der Basis welches Verkehrsmediums und durch welches Verfahren ihm zugearbeitet werden kann. Obwohl konkrete Anstrengungen bereits unternommen werden, ist diese Frage bislang noch wenig geklärt.² Allerdings besteht nach der fälligen Verabschiedung aller (kultur)imperialistischen Gesten weithin Einigkeit darin, daß zunächst durch Herausarbeitung von Übereinstimmungen und Konvergenzen eine interkulturelle und interreligiöse moralische Einheit gefunden werden soll. Doch ist die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen solcher Übereinstimmungen noch in vielerlei Hinsicht offen. Ohne deren Verdeutlichung aber sind selbst festgestellte Übereinstimmungen fragwürdig; es ist nicht auszuschließen, daß es sich um Täuschungen handelt. Gerade der Kulturrelativismus neigt zu diesem Einwand und schwächt hierdurch die faktischen Bemühungen. Weiter ist bislang wenig geklärt, wie jenseits der Konvergenzen mit kaum überbrückbaren Differenzen und Gegensätzen zu verfahren sei. Insbesondere hier liegt ein besonders heikles Problem: Einerseits kann die Lösung sicher nicht in der fundamentalistischen Durchsetzung einer einzigen Option bestehen. Andererseits scheint jedoch auch die kulturrelativistische Position wenig befriedigend; nicht alle spezifischen Optionen haben den gleichen Rang. Eine nivellistische Erklärung zur Gleichwertigkeit verbietet sich daher nicht weniger als eine kulturimperiale 'Gleichschaltung'.

Ich will nun im folgenden zu diesen Fragen einige Grundlagenreflexionen anstellen. Das impliziert, daß selbst wichtige Detailfragen des interreligiösen und inter-

¹ München 31991; vgl. dazu auch: Wolfinger, F., Ein gemeinsames *Weltethos*?: Hausmanninger, T. (Hg.), *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*, Paderborn 1993, 171-185.

² Diese Bemühungen sind vorwiegend politischer Natur, d.h. sie folgen den pragmatischen Regeln der Erstellung gemeinsamer Erklärungen. Deren ideelle Voraussetzungen jedoch bleiben dabei oft wenig geklärt. Vgl. dazu: Wolfinger, *Weltethos* 174-175.

kulturellen Dialogs weitgehend ausgeklammert werden müssen und nur einige grundsätzliche Konstruktionslinien gezogen werden können. Gleichwohl scheint mir dies nötig zu sein, sollen die Detailfragen in tragfähiger Weise angegangen werden können. Der eigenen Profession entsprechend werde ich meine Überlegungen aus dem Blickwinkel der christlichen Ethik anstellen. Dies bedingt es weiter, daß ein Nebenschauplatz der Reflexion die Frage nach Gestalt und Beitrag des spezifisch Christlichen im globalen moralischen Diskurs sein wird.

1. Die Verkehrsbasis: Vernunft und Diskurs

Zunächst stellt sich die Frage, auf welcher Basis eine interkulturelle und interreligiöse Ethik erarbeitet werden könnte. Als Verkehrsmedium, mit dem Normvorstellungen und ihre Quellen einsichtig gemacht und dabei verglichen werden können, soll die Vernunft eingeführt werden. Das Verfahren, in dem die Prüfung von Normansprüchen und die Generierung von allgemeingültigen Prinzipien und Normen durchgeführt werden kann, soll dabei der Diskurs sein. Dies versteht sich nicht von selbst: Vernunft hat keineswegs in allen Kulturen denselben Stellenwert für den Welt- und Selbstbezug sowie für die Lebens- und Gesellschaftsorganisation; der Diskurs ist keineswegs überall das vorherrschende Verfahren zur Legitimierung von Ansprüchen. Die Einführung beider ist im interkulturellen Kontext daher identisch mit einer *Option*, die ihrerseits kulturspezifisch - nämlich spezifisch für die abendländisch-westliche Kultur - ist. Ihre Legitimität wird von mancherlei Seite - sogar in dieser Kultur selbst - bestritten.³ Deshalb soll sie hier zunächst eigens begründet werden.

Dabei stellt sich zuerst die Frage, ob Vernunft überhaupt die erforderliche Generalität besitzt, um eine allgemeine Basis für den interkulturellen Verkehr bilden zu können. Dies scheint der Fall zu sein. Trotz anderslautender kulturellrelativistischer und insbesondere 'esoterischer' Ansichten dürfte unstrittig sein, daß Vernunft ein anthropologisches Faktum, ein mit dem Menschsein selbst allgemein gegebenes

³ Die 'klassische' Theorie der abendländischen Rationalisierung findet sich dabei bekanntlich bei Max Weber (Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1980; ders., *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik*, Stuttgart 1992; ders., *Die protestantische Ethik I-II*, Gütersloh 1991). Gewendet zum Vorwurf des einseitigen und 'totalitären' Rationalismus kehrt die Frage in der Postmodernedebatte wieder (vgl. Welsch, W., *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1991; ders., *Wege aus der Moderne*, Weinheim 1988; Lyotard, J.-F., *Das postmoderne Wissen*, Graz-Wien 1986; ders., *Der Widerstreit*, München 1987; Koslowski, P., *Die postmoderne Kultur*, München 1988; ders., *Die Prüfungen der Neuzeit*, Wien 1989). Manche gehen sogar soweit, die materiale Struktur von Vernunft überhaupt als kulturspezifisch zu betrachten und in anderen Kulturen eine ganz andere 'Geistigkeit' des Menschen zu vermuten. Das Postulat des 'ganz Anderen' in den nicht-abendländischen Kulturräumen wird häufig von den verschiedenen Spielarten des zeitgenössischen Irrationalismus vorgetragen, wie er etwa von diversen Esoterikern vertreten wird (vgl. etwa: Capra, F., *Wendezeit*, Bern 1983).

Vermögen darstellt.⁴ Die im Verlauf der kognitiven Entwicklung entstehende materiale Struktur dieses Vermögens scheint in ihren Grundzügen ebenfalls allgemein und daher kulturübergreifend anzusetzen zu sein.⁵ Wenn auch Vernunft in verschiedenen Kulturen einen unterschiedlichen Stellenwert hat, so kann sie daher dennoch als allgemeines Verkehrsmedium zwischen diesen Kulturen dienen. Auf ihrer Basis kann dann der Diskurs das zugehörige Verfahren darstellen.

Gleichzeitig ist beides jedoch auch unverzichtbar. Nur mit Hilfe von Vernunft und Diskurs lassen sich Geltungsansprüche argumentativ einsichtig und intersubjektiv überprüfbar machen. Dies aber ist gerade in Hinsicht auf die Entwicklung von moralischen Prinzipien und Normen wichtig. Zum einen müssen moralische Prinzipien und Normen logisch konsistent und sachgerecht (kohärent) sein, wenn sie die Realität treffen und regeln wollen. Zur Prüfung dieser Konsistenz und Kohärenz aber ist Vernunft das einzige zur Verfügung stehende Instrument. Zum anderen begründet Kulturspezifität noch keine moralische Dignität - auch Barbarei kann kulturspezifisch sein. Darauf verweist schon vor aller Betrachtung der interkulturellen Problematik der Blick in die deutsche Vergangenheit: Die unter dem Signum der 'arischen Kultur' veranstalteten Greuel der Nationalsozialisten waren für diese ebenfalls normative Ableitungen aus einen 'kulturspezifischen' Deutehorizont. Zur kritischen Prüfung der Realitätsgerechtigkeit wie auch der moralischen Tragbarkeit solcher Horizonte und ihrer spezifischen Prinzipien und Normen sind Vernunft und Diskurs unabdingbar. Die Option für beide und die Forderung dieser Prüfung sind daher trotz ihrer Kulturspezifität auf jeden Fall aufrechtzuhalten.⁶ Einzig mit Vernunft und Diskurs wird ein interkultureller Dialog mög-

⁴ Ob hierbei die Vernunft eine Entelechie zur Bildung bestimmter materialer Strukturen (wie etwa logischer Gesetzmäßigkeiten) besitzt oder diese auf die Interaktion zwischen körperlichen Vollzügen (wie des Bewegungslernens) und der geistigen Potenz des Menschen zurückzuführen ist, muß hier nicht geklärt werden. In beiden Fällen ist die Verbreitetheit bestimmter Grundstrukturen der Vernunft in verschiedenen Kulturen schlüssig. Zur kognitiven Entwicklung vgl. Piaget, J., *Biologie und Erkenntnis*, Frankfurt 1974; ders., *Die Entwicklung des Erkennens* 1-3, Stuttgart 1975.

⁵ Vgl. dazu etwa die Untersuchungen von: Paul, G., *Argumente für die Universalität der Logik*. Mit einer Darstellung äquivalenter Axiome aristotelischer Syllogistik, spätmohistischer Logik und buddhistischer Begründungstheorie; Sonoda, M. (Hg.), *Hörin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 1, München 1994, 57-86; Paul, G., *Die Aktualität der klassischen chinesischen Philosophie*, München 1987; ders., *Mythos, Philosophie und Rationalität*, Frankfurt 1988; ders., *Zur buddhistischen Logik und ihrer Aktualität in Japan*, Tokyo 1992; ders., *Zum Verhältnis von Logik, Wirklichkeit und Verstehen*; University of Osaka (Hg.), *Studies in the Humanities*, Osaka 1992.

⁶ Dabei ist unbestritten, daß die abendländisch-westliche Rationalisierung Engführungen und Einseitigkeiten im Vernunftgebrauch kennt, die der Korrektur bedürfen. Diese Engführungen sind nicht erst von der Postmodemedebatte angemahnt worden. Mit Bezug auf die Dominanz eines instrumentellen Rationalitätstyps waren sie immer schon berechtigtes Thema der Kritischen

lich sein, der die wechselseitige Prüfung von Normansprüchen ermöglicht und Verständigung wie Fortschritt im globalen Zusammenleben herbeiführen kann. Als Verfahrensregel für den Diskurs soll dabei die diskursethische Maxime dienen, daß interkulturelle und interreligiöse Geltung nur materiale Normen (und Prinzipien) beanspruchen dürfen, die „die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses“ gefunden haben.⁷ In diesem Diskurs sind dann die Konsistenz und Kohärenz von Prinzipien und Normen zu prüfen.

2. Möglichkeitsbedingungen von Konvergenzen und Übereinstimmungen

Soll nun dieser Diskurs Ergebnisse erzielen, deren Tragfähigkeit über pragmatische Vereinbarungen hinausreicht, so werden diese zweifelsohne zunächst dort zu finden sein, wo sich Übereinstimmungen und Konvergenzen der moralischen Optionen einzelner Religionen und Kulturen feststellen lassen. Die Möglichkeit solcher Übereinstimmungen wird von kulturellrelativistischer Seite gleichwohl energisch in Frage gestellt. Sie gilt als Täuschung aufgrund der Ähnlichkeit von Begriffen bzw. aufgrund falscher Voraussetzungen wie etwa eines objektivistischen Naturrechts.⁸ Zu klären ist deshalb, worin die Möglichkeitsbedingungen bestehen könnten, die jenseits eines ontologisierenden Objektivismus die diskursive Erarbeitung von Übereinstimmungen und Konvergenzen denkbar erscheinen lassen. Das soll im folgenden zunächst in Hinsicht auf die religionsspezifische Diskursproblematik geprüft werden.⁹ In diesem Zusammenhang legt es sich zudem nahe, einen Blick auf die Frage nach dem spezifisch Christlichen zu werfen.

Theorie, wenngleich diese selbst zu Überzeichnungen neigt. In wünschenswerter Klarheit hat hier J. Habermas auf Korrekturmöglichkeiten aufmerksam gemacht. Darüber hinaus aber entstehen auch aus den bereichsspezifischen Rationalitätsformen der Ökonomie, der Technik, der Politik u.ä. spezifische Probleme, die der Bearbeitung bedürfen. Diese ist jedoch nicht anders als mit Mitteln der Vernunft erfolversprechend zu leisten. Vgl. dazu: Böhme, G. / Böhme, H., *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt 1985; Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns* 1-2, Frankfurt 1981; Hausmanninger, T., *Christliche Sozialethik in der späten Moderne*: Hausmanninger, *Moderne* 45-90, 56-59, 78-82; Höhn, H.-J., *Soziale Differenzierung und plurale Vernunft*: Hausmanninger, *Moderne* 91-110.

⁷ Habermas, J., *Diskursethik* - Notizen zu einem Begründungsprogramm: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, 53-126, 103.

⁸ Vgl. zur letztgenannten Position: Fuchs, J., *Weltethos oder säkularer Humanismus?*: *StdZ.* 211 (1993) 147-154. Fuchs plädiert dabei für Pluralität und gegen eine objektivistische Einheitsmoral. Sein Anliegen ist zu unterstützen - doch fragt sich, ob er dabei nicht das Kind mit dem Bade ausschüttet.

⁹ Dies ist zugegebenermaßen eine Beschränkung: Soll ein globales Ethos Wirkungschancen haben, so muß über die Binnenperspektive des Religionsdialogs auch hinausgedrungen werden. Doch stellen zum einen gerade die Religionen eine - oft nicht gerade diskursförderliche - Wirkmacht

Die Entstehung von Moralvorstellungen ist in einer dreifachen Weise bedingt und gebunden: Zunächst hat der Grundhabitus des Subjekts, seine basale psychische Selbsteinrichtung, Einfluß auch auf moralische Einstellungen und die Generierung von Normen. Im religiösen Bereich ist dieser Grundhabitus im allgemeinsten Sinn als 'Gläubigkeit' beschreibbar, die ein spezifisches Weltverhältnis setzt und die Entwicklung von Moral mit disponiert.¹⁰ Darüber hinaus sind in der Regel in den Religionen 'Gläubigkeit' und Normbefolgung eng miteinander gekoppelt bzw. verschränkt. 'Gläubigkeit' kann deshalb sowohl Hindernis als auch fördernde Instanz der Entwicklung ähnlicher Normvorstellungen sein: Ist sie schon in formaler Hinsicht schlechthin nach Religionszugehörigkeit verschieden, so wird ihr moralproduktiver Einfluß auch nicht gerade Konvergenzen begünstigen. Wäre hingegen der 'gläubige' Habitus zumindest formal ähnlich, so könnte er gerade die Möglichkeitsbedingung verwandter Moralproduktionen sein. Zum zweiten nimmt dann der jeweilige religionspezifische Deutehorizont, der ein bestimmtes Welt- und Menschenverständnis ansetzt, nachhaltigen Einfluß auf die Generierung von moralischen Normen. Er impliziert in der Regel Sinnvorstellungen bezüglich der Existenz des Menschen und der Bedeutung der Welt. Damit leitet er rasch in die normative Ebene über: Wo Sinnhorizonte eröffnet werden, geht es immer auch darum, das Dasein auf diese hin auszurichten und sinnvolle Lebensvollzüge zu ermöglichen, d.h. aber: Richtungsangaben, Regeln und Weisungen vom Sinnhorizont her zu entwerfen. Auch hier gilt: Ließen sich letztbezügliche Übereinkünfte dieser Sinnhorizonte aufweisen, so wäre in diesen eine weitere Möglichkeitsbedingung für die Entstehung oder Neuschaffung moralischer Konvergenzen gefunden. Die unübersehbare Pluralität religiöser Sinnvorstellungen freilich läßt zumindest *prima facie* diese Möglichkeit nicht gerade naheliegend erscheinen. Zum dritten schließlich könnten Konvergenzen und Übereinstimmungen aus der 'Logik der Praxis', der Auseinandersetzung des Menschen mit konkreten Problemen der Lebensbewältigung und des sozialen Miteinanders hervorgehen. Praktische Probleme des Verhaltens in der Welt und des Zusammenlebens rufen geradezu nach normativen Antworten, die sich zur Erleichterung der Orientierung bei Wiederauftreten des Problems als gültige Regeln fixieren lassen. Wenigstens in bestimmten existentiellen Grundfragen - wie der Zumessung und Sicherung des Rechts auf Leben, der intergenerationellen Absicherung, des Umgangs mit Kindern etc. - könnten hier aus der relativen Unbeliebigkeit von Praxisproblemen selbst innerhalb verschiedener Religionssysteme ähnliche normative Lösungen hervorgehen. Gerade diese letzte Überlegung scheint sich von den Phänomenen her zu belegen. Zumindest im Bereich von moralischen Grundvorstellungen lassen sich in der Tat interreligiöse Verwandtschaften entdecken. So findet sich etwa die Goldene Regel

dar, die nicht einfach übergangen werden kann, sollen die gefundenen und entwickelten Gemeinsamkeiten substantiell und tragfähig sein. Zum anderen ist die Religionsproblematik eine Zentralstelle der Diskussion um ein Weltethos. Daher kann mit ihr zumindest begonnen werden.

¹⁰ Vgl. dazu: Hausmanninger, T., Ethik und Ethos im christlichen Sinnhorizont: Schmidt-Leukel, P. (Hg.), Hoffnung auf Heil, Paderborn 1995 (im Druck).

beinahe überall. In Anlehnung an H. Küng können darüber hinaus das Tötungsverbot, das Gebot der Wahrhaftigkeit, die Achtung fremden Eigentums und die intergenerationelle Solidarität zu relativ ubiquitären normativen Grundeinsichten gerechnet werden.¹¹ Selbst Hochforderungen wie die Feindesliebe aber treten in Modifikationen in mehreren 'spezifischen' Moralen auf.¹² F. Wolfinger betont daher, daß sich „religionsgeschichtlich eine deutlich benennbare Konvergenz in den Inhalten der Sittlichkeit aufweisen“ läßt.¹³ Hieran hat ohne Zweifel die 'Logik der Praxis' ihren Anteil. Nicht zuletzt die oft von religiösen Prämissen unabhängigen Begründungen dafür, weshalb eine moralische Regel zu befolgen sei, legen dies nahe. Besonders deutlich ist das bei der Goldenen Regel, auch jedoch etwa beim Gebot der Elternversorgung. Auf einer sehr basalen Ebene können so einige allgemeine Grundprinzipien und Grundnormen mit globaler Geltungschance ausgemacht und über ihre Praxislogik plausibel gemacht werden. Die Logik der Praxis ist mithin eine Möglichkeitsbedingung der Erarbeitung von Konvergenzen und Übereinstimmungen, die sich nicht nur denken läßt, sondern die faktisch erfüllt ist. Gelingt es zudem, im interreligiösen Diskurs die oben genannten, gegenwärtig anstehenden globalen 'Praxisprobleme' in ihrer bedrängenden Qualität bewußt zu machen, ließe sich auch auf dieser Basis konstruktiv gemeinsamen ethischen Verfahrensregeln zuarbeiten.

Daneben scheint jedoch auch der Habitus der 'Gläubigkeit' solchen Konvergenzen und Übereinstimmungen nicht einfach konträr entgegenzustehen. Unter dem Begriff *faith* haben W.C. Smith und J. Fowler diesen Habitus untersucht und seine Formaleigenschaften herausgearbeitet.¹⁴ Vor allem Smith ist es dabei gelungen, zu zeigen, daß *faith* religionsübergreifend ähnliche Formaleigenschaften und eine ähnliche Grundqualität aufweist. Diese Grundqualität läßt sich unter Hinzuziehung der Überlegungen von E. Erikson,¹⁵ auf den insbesondere Fowler rekurriert, als Sinnvertrauen kennzeichnen. *Faith* scheint in diesem Sinn - zumindest in der Potenz - etwas allgemein Menschliches zu sein. Gleichzeitig hat *faith* in der Tat eine

¹¹ Vgl. Küng, Weltethos 82.

¹² So weitet z.B. der Buddhismus die Liebesförderung über die Nächstenliebe zur 'Liebe für alle Wesen' aus, die entsprechend auch den Feind einschließt. Vgl. dazu: Schmidt-Leukel, P., *Den Löwen brüllen hören. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft*, Paderborn 1992, 495-496.

¹³ Wolfinger, Weltethos 182.

¹⁴ Vgl. dazu: Smith, W.C., *The Meaning and End of Religion*, San Francisco 1978; ders., *Faith and Belief*, Princeton 1979; ders., *Towards a World Theology*, London 1981; Fowler, J.W., *Faith and the Structuring of Meaning*; Brusselmans, C. u.a. (Hg.), *Toward Moral and Religious Maturity*, Morristown/NJ 1980, 51-85; Fowler, J.W., *Stufen des Glaubens*, Gütersloh 1991.

¹⁵ Vgl. dazu: Erikson, E., *Wholeness and Totality*; Friedrich, C. (Hg.), *Totalitarianism*, Cambridge/Mass. 1954, 157-171; Erikson, E., *Einsicht und Verantwortung*, Stuttgart 1966; ders., *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt 1974; ders., *Der junge Mann Luther*, Frankfurt 1975; ders., *Lebensgeschichte und historischer Augenblick*, Frankfurt 1977; ders., *Jugend und Krise*, Stuttgart 1981.

moralproduktive Relevanz: Der damit gegebene Grundhabitus ermöglicht die Überwindung existentieller Angst und ein grundsätzlich konstruktives Verhalten. Er impliziert zudem eine Disposition zu altruistischem Verhalten und zur Favorisierung bzw. Setzung entsprechender Wertoptionen. Mit *faith* kann daher die Möglichkeitsbedingung für die Entstehung ähnlicher moralischer Optionen aus einer ähnlichen Grundhaltung heraus als bis zu einem gewissen Grad erfüllt gelten. Gleichzeitig kann *faith* die Basis für eine mit Rekurs auf ähnliche spirituelle Grunderfahrungen und -einstellungen geschehende diskursive Erarbeitung gemeinsamer Moralvorstellungen und Werthorizonte bilden. Der Aufgriff und Ausbau der Überlegungen von Smith und Fowler verspricht in dieser Hinsicht deshalb nicht geringen Ertrag auch für die in Frage stehende Problematik. Die hohe Differenziertheit der Untersuchungen dieser Autoren ermöglicht es zugleich, einen 'allzu simplen Rückgriff auf religiösen Glauben' (J. Fuchs) zu vermeiden, ohne die produktiven Chancen der Reflexion auf das 'Gläubigkeitsphänomen' preisgeben zu müssen.

Zum dritten scheint auch in der Frage der Deutehorizonte der einzelnen Religionen nicht jede Hoffnung auf Konvergenzen und Übereinstimmungen vergebens. Zwar droht die Fülle der Differenzen und Divergenzen jede diesbezügliche Erkenntnisbemühung von vorneherein zu entmutigen, doch lassen die jeweiligen inhaltlichen Deutungen von Welt und Mensch auch einige basale Verwandtschaften erkennen: Grundvorstellungen von der Heilsbedürftigkeit des Menschen, der Vorläufigkeit und Kontingenz der Welt, der Notwendigkeit der Überwindung des Leides und des Todes u.ä. Gerade da, wo Religionen eine Daseinshermeneutik betreiben, konvergieren viele ihrer existentialen Erkenntnisse und Bestimmungen.¹⁶ In gewissen Grenzen erscheint die Möglichkeit des Aufweises und der diskursiven Erarbeitung konvergenter und ähnlicher Moralvorstellungen deshalb von hier aus ebenfalls nicht einfach unplausibel und chancenlos. Freilich stellen die „unterschiedlichen dogmatisch orientierten Motivationen“, die von den Deutehorizonten in Sachen Moral ausgehen, sowie die „daraus resultierenden Absolutheitsansprüche“ (F. Wolfinger)¹⁷ ein nicht geringes Impediment für solche Bemühungen dar. Wo es jedoch gelingt, insbesondere die eigenen fundamentalistischen Inklinationen zu überwinden, können gerade die daseinshermeneutischen Implikate der einzelnen Religionen die Basis der Möglichkeit diskursiver Übereinkunft sein.

¹⁶ Vgl. dazu v.a.: Smith, Faith; mit einer Zielrichtung auf letzte Konvergenzen, die jedoch im Konkreten eine Pluralität von Erscheinungen bedingen: Hick, J. / Knitter, P. (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness*, New York 1987; Knitter, P., *No Other Name?*, New York 1985; Swidler, L. (Hg.), *Towards a Universal Theology of Religion*, New York 1987. Die Konvergenzen und Übereinstimmungen können im übrigen auf der Basis von menschlichen Grunderfahrungen sowohl erschlossen, als auch plausibel gemacht werden. In beispielgebender Weise hat dies P. Schmidt-Leukel in Auseinandersetzung mit dem Buddhismus getan: Schmidt-Leukel, Löwe 373-456. Vgl. auch: ders., *Die Bedeutung des Todes für das menschliche Selbstverständnis im Pali-Buddhismus*, München 1984, 14-15, 215-237.

¹⁷ Vgl. Wolfinger, *Weltethos* 182.

Obschon die inhaltliche Diskursbasis noch schmal erscheint und ein gehöriges Maß an Grundlagenreflexion nötig sein wird, scheinen mir daher die diskursive Erarbeitung von Übereinstimmungen und Konvergenzen sowie die Verständigung über ihre interreligiöse Gültigkeit grundsätzlich Chancen zu besitzen. Mit Rekurs auf *faith*, Deutehorizonte und die Praxislogik kann zumindest versucht werden, Erkenntnisse bezüglich bereits gegebener und noch möglicher ähnlicher Wertvorstellungen und moralischer Prinzipien bzw. Grundnormen zu gewinnen und zu vertiefen sowie sich vom Religionsdialog aus auf ein 'globales Rahmenethos' (W. Kluxen)¹⁸ hinzubewegen. Wenn es gelingt, den diesbezüglichen Diskurs konsensuell voranzutreiben, ist sogar noch ein Doppeltes hinzugewonnen: Zum einen deuten Übereinstimmungen und Konvergenzen darauf hin, daß man sich in den betreffenden Dingen auf demselben moralischen Niveau befindet. Von hier aus kann auf eine globale Höherentwicklung dieses Niveaus hingearbeitet werden. Daß dies nicht obsolet und unsinnig ist, zeigt allein schon die Menschenrechtsdiskussion - unbeschadet aller damit ebenfalls verbundenen Probleme ihrer Effizienz und Produktivität in nicht-abendländisch-westlichen Kulturräumen.¹⁹ Zum zweiten würden die entsprechenden Moralvorstellungen im Diskurs einer (nochmaligen, nämlich herkunftsexternen) Überprüfung daraufhin unterzogen, ob sie für alle Betroffenen gelten können. Der interreligiöse Diskurs erhielte daraus zusätzlich ein produktiv-kritisches Moment, das einem moralischen Fortschritt ebenfalls dienlich sein könnte.

Ein solcher interreligiöser Diskurs aber hat dann auch Konsequenzen für die christliche Ethik und insbesondere für das Verständnis des 'spezifisch Christlichen'. Auf der einen Seite erhalten zwar jene christlichen Moralvorstellungen, die sich als konvergent und übereinstimmend erweisen, durch die Erarbeitung eines Rahmenethos eine universale Geltung. Auf der anderen Seite jedoch impliziert das zumindest eine partielle Revision der Vorstellung des christlichen Propriums. Es ist in den Fällen, in denen es durch Übereinstimmungen und Konvergenzen mit den Vorstellungen anderer Religionen universal wird, nicht länger als das Unterscheidende, sondern gerade als das Verbindende zu denken. Christliche Ethik gewinnt dann ihre Identität nicht mehr exklusivistisch durch das 'Eigene', das in

¹⁸ Vgl. zum Begriff: Kluxen, W., *Ethik des Ethos*, Freiburg 1974; ders., *Ethik und Ethos*: HCE 2, 518-532.

¹⁹ Die Diskussion kreist hier meist um die Frage, ob die Durchsetzung der Menschenrechte legitim sei. Meines Erachtens kann dies jedoch nicht die wirkliche Frage sein. Vielmehr geht es darum, ob die Durchsetzung der Menschenrechte u.U. Folgewirkungen zeitigt, die nicht mehr mit ihrer werthafter Intention übereinstimmen. In der Tat kann ihre Einführung in anderen Kulturen ja zunächst einmal deren gewachsene Sittlichkeit empfindlich stören und dort kontextuell bedingte, durchaus humane Stabilitäten aufbrechen. Hier ist dann - auch in langfristiger Perspektive - im Diskurs aller Betroffenen zu prüfen, ob die traditionale oder die menschenrechtlich orientierte Sittlichkeit *in effectu* die größere Humanität für sich in Anspruch nehmen kann. Zum Problem vgl. auch nochmals weiter unten im Text.

Differenz zum 'Anderen' steht, sondern inklusivistisch durch das Eigentliche, das sich aus der Wiederentdeckung im 'Anderen' gerade bestätigt sehen kann. Die 'spezifischen' Vorstellungen finden ihr *Proprium* hier nicht in der *differentia specifica*, sondern in der *veritas universalis*. Das christliche *Proprium* ist nicht - in Anlehnung an J. Werbick formuliert - das „unterscheidend Christliche“, sondern das „entscheidend Christliche“.²⁰

3. Vom Umgang mit Differenzen und Divergenzen

Die Reflexion über die Möglichkeitsbedingungen einer diskursiven Erarbeitung von Konvergenzen und Übereinstimmungen hat nun jedoch zugleich bereits deutlich werden lassen, daß allzugroßer Optimismus dennoch nicht angebracht ist. *De facto* dürften sich die als faktisch bereits gegeben feststellbaren Übereinstimmungen und Konvergenzen bislang auf eine begrenzte Zahl von Prinzipien und Grundnormen beschränken. F. Wolfinger vermutet sogar trotz seiner Betonung einer religionsgeschichtlichen Diagnostizierbarkeit ihrer Existenz, daß sie sich bei genauer Analyse möglicherweise auf „die Grundforderungen des Dekalogs und seiner religionsgeschichtlichen Parallelen“ reduzieren.²¹ Selbst wenn man dies als allzu pessimistisch beurteilt - schon die feststellbare Verbreitung der Forderung der Feindesliebe überschreitet diese Begrenzung -, bleiben doch neben den übereinkommenden Moralvorstellungen Divergenzen und Differenzen zu konstatieren, deren Gehalte durchaus vernünftig sind, ohne daß sie einfach zur Deckung zu bringen wären. Seinen Grund findet das nicht zuletzt in der Fülle der Unterschiede in den spezifischen Deutehorizonten. Verwiesen sei in diesem Zusammenhang zunächst nur auf das keineswegs fortschrittsorientierte oder affirmative Weltverständnis des Buddhismus; aus der zugehörigen soteriologischen Perspektive betrachtet ist diese Deutung von Kontingenz kaum weniger rational als die affirmative des Christentums oder des Islam. Wo diese unterschiedlichen, jedoch vernünftigen Deuteperspektiven und Habitus Normativität inspirieren, ist daher noch immer mit einer Pluralität von 'Spezifika' zu rechnen. Darüber hinaus sind ohnehin mit zunehmender Konkretheit nicht nur religiöse, sondern auch kulturspezifische Moralvorstellungen bzw. Einzelnormen wahrnehmbar, die in ihrem Kontext durchaus konsistent, kohärent und bereichsbezogen diskursiv universalisierbar sein mögen.²² Nicht alle diese Differenzen werden sich daher im globalen Diskurs aufheben lassen.

²⁰ So der Titel seines - allerdings eine andere Option treffenden - Buches: Werbick, J., Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen, Düsseldorf 1992.

²¹ Wolfinger, Weltethos 184.

²² Zu diesem Bereich sind z.B. all jene moralischen Regeln zu rechnen, die die kultische Reinheit betreffen, oder auch jene, die das gedeihliche Zusammenleben in einem Sozialverband sowie das Überleben unter schwierigen Umweltbedingungen betreffen. Der zweite Aspekt ist nicht zuletzt in der Diskussion um eine 'spezifisch' afrikanische Stammesethik bzw. das Stammesrecht und

In der Tat scheint dies auch nicht nötig und geboten. Wo sich die einzelnen Positionen als vernunftgemäß erweisen lassen und von allen Betroffenen geteilt werden können, kann ihnen ihre Legitimität nicht abgesprochen werden. Gerade der Ansatz der christlichen Ethik muß von seinem Selbstverständnis her diese Pluralität sogar unterstützen - hierin ist neben J. Fuchs auch etwa R. Bucher unverkürzt rechtzugeben.²³ Dies ergibt sich aus dem obersten Prinzip der christlichen Ethik, dem Personprinzip: Ist Person als ein mit Vernunft und Freiheit ausgestattetes, kreatives Wesen zu begreifen, dem daher das Recht zum eigenständigen Lebensentwurf zuzusprechen ist, so muß diesem Wesen auch das Recht auf den Entwurf seiner eigenen moralischen Identität zugestanden werden.²⁴ Weder innerhalb einer Gesellschaft, noch erst recht im globalen Kontext ist deshalb eine *bis ins einzelne* umfassende und allgültige Moral anzustreben. Vielmehr muß auf beiden Ebenen eine Pluralität von moralischen Optionen grundsätzlich als legitim angesehen werden, in denen sich region-, religions- und kulturspezifische Lebensformen als moralische reproduzieren. Worum es gehen müßte, ist daher nicht die Aufhebung von Pluralität - die ohnehin utopisch und realitätsfremd erschiene -, sondern die Abgrenzung von Ebenen. Ungeachtet der Schwierigkeiten und des noch wenig entwickelten Standes eines globalen Rahmenethos sowie eines zugehörigen Diskurses seiner Hervorbringung scheint mir deshalb das folgende - zugegebenermaßen idealtypische - Modell für den Umgang mit Differenzen und Divergenzen auf globaler Ebene möglich: Anzuzielen ist - mit H. Küng - eine grundsätzliche Übereinkunft bezüglich moralischer *essentials*, die auf einer interkulturellen und interreligiösen Ebene als globales Rahmenethos fixiert werden. Unterhalb dieser Ebene kann dann - mit J. Fuchs und R. Bucher - eine Pluralität moralischer Spezifika, Stile und Sonderethoi angesiedelt werden, die freilich mit diesen *essentials* kompatibel sein müssen. Darüber hinaus ist jedoch auch für diese pluralen Optionen zu fordern, daß sie grundsätzlich bereit und in der Lage sind, ihre moralische Dignität in der Konkurrenz mit anderen Optionen auszuweisen. Ihre Geltung hat zudem ihre unaufgebbare Grundbedingung in der Zustimmung aller Betroffenen. Angesichts der skizzierten Situation ist dieses Modell nicht einfach zu realisieren. Es ist jedoch auch nicht einfach illusorisch, wie die Reflexion religionspezifischer Möglichkeitsbedingungen der Erarbeitung von Konvergenzen und Überein-

den möglicherweise kontraproduktiven Einfluß abendländisch-westlicher Moralprinzipien vor Augen getreten. Zur Frage, inwieweit all diese spezifischen Optionen aufrechtzuerhalten oder zu überwinden sind, mehr im Text. Vgl. zur Diskussion: Scholler, H., Anknüpfungspunkte für eine Rezeption der abendländischen Menschenrechte in der afrikanischen Tradition: Kerber, W. (Hg.), Menschenrechte und kulturelle Identität, München 1991, 117-142; Bujo, B., Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik? Eine Anfrage an westliches Denken: Kerber, W. (Hg.), Das Absolute in der Ethik, München 1991, 179-202; Bürkle, H., Einheit und Vielfalt des Sittengesetzes. Beispiele außerchristlicher Kulturen: Kerber, Das Absolute 53-69.

²³ Zu Fuchs vgl. oben; außerdem: Bucher, R., Die Theologie in Moderne und Postmoderne: Höhn, H.-J. (Hg.), Theologie, die an der Zeit ist, Paderborn 1992, 35-57.

²⁴ Vgl. dazu auch: Hausmanninger, Sozialethik 62-68, 72-73.

stimmungen gezeigt hat. Darüber hinaus suspendiert die Faktizität nie von der Arbeit für die Erreichung des Notwendigen. Gerade die Notwendigkeit eines globalen Rahmenethos aber dürfte außer Frage stehen. Nicht zuletzt die Menschenrechtsproblematik unterstreicht - wie gesagt - nachhaltig dieses Faktum: Welche grundsätzlichen moralischen Prinzipien und basalen Wertsetzungen legitimerweise Geltung beanspruchen können, ist gerade hier keine Frage der 'kultur-' oder 'religionsspezifischen' Prädilektion. Die Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen und Existenzformen ist auch in Hinsicht auf ihre normative Gestaltung unabdingbarer Auftrag, der mit der Moralität des Menschen selbst gegeben ist. Weiter aber nötigen die eingangs genannten globalen Bedrohungen dazu, sich im Weltmaßstab auf gemeinsame moralische Grundregeln zu einigen und von diesen aus diese Probleme anzugehen. Dabei bedarf es zudem einer strukturethischen Verständigung, die über die in der Diskussion um ein Weltethos meist im Blick stehenden individualethischen, an zwischenmenschlichem Geschehen orientierten Wert- und Normsetzungen hinausdringt. Spätestens hier muß auch die Binnenperspektive des Religionsdialogs in einen allgemeinen Diskurs hinein überwunden werden. Gerade dem strukturethischen Erfordernis ist außerdem mit einer Option für Pluralität keineswegs ausreichend Rechnung getragen. Die Forderung eines Rahmenethos bleibt daher unabdingbar zu erfüllendes Desiderat.

Dies gilt jedoch gleichermaßen für den Ausweis der moralischen Dignität der einzelnen pluralen Optionen. Diese können grundsätzlich aus zwei Quellen entspringen: Zum einen können sie aus einer *bereichsspezifischen* Praxislogik - regionale Gegebenheiten, Umwelt- und Umfeldbedingungen - entstehen, zum anderen aus differenten Werteinsichten (die wiederum mit den Deutehorizonten verbunden sind) hervorgehen. Unter der Voraussetzung der Möglichkeit und Gebotenheit einer moralischen Höherentwicklung sind die moralischen Optionen aus beiden Ursprungsgründen auf ihren Standard im Vergleich zu anderen möglichen oder andernorts gegebenen Optionen sowie zum Rahmenethos zu prüfen. Bewähren sie sich im Diskurs aller Betroffenen und gegenüber den Wertoptionen des Rahmenethos, so können sie legitime Geltung beanspruchen und zusammen mit konkurrierenden Optionen ein plurales Feld bilden. Anders hingegen, wenn sich herausstellt, daß Umwelt- und Umfeldfaktoren zwar in einer bestimmten Region bestimmte moralische Regeln als kohärent und konsistent erscheinen lassen - und z.B. die Stabilität und Überlebensmöglichkeiten eines Sozialverbandes sichern -, jedoch gemessen an einem höheren moralischen Standard als Hindernisse für eine bessere moralische Selbsteinrichtung der Menschen in dieser Region erscheinen. In diesem Fall ist die Legitimität der umwelt- und umfeldbedingten Option auch unter einer Pluralitätsoption in Frage zu stellen und mit allen Betroffenen darüber zu verhandeln, ob und wie sich die hindernden Bedingungen überwinden ließen. Ähnlich verhält es sich, wenn spezifische Werteinsichten in einem Kulturraum oder einer Religion systemimmanent durchaus kohärent und konsistent sind, jedoch von einem externen, höheren Wertstandpunkt aus völlig intolerabel wirken. In diesem Fall ist im Diskurs zu prüfen, ob alle Betroffenen auch bei Kenntnis des höheren Wertstandpunkts die spezifischen moralischen Prinzipien und Normen

noch teilen wollen. Insbesondere die Situation der Frau in patriarchal geprägten Religionen und Kulturen kann für diesen Fall als Beispiel dienen: Unter Voraussetzung des Personprinzips erscheinen eine Vielzahl patriarchal geprägter moralischer Regeln zum Geschlechterverhältnis als kaum noch zu tolerieren. Sowohl die Wertstandards des zu erarbeitenden Rahmenethos, als auch die im Vergleich sich als höherrangig erweisenden moralischen Optionen also bedingen im hier vorgeschlagenen Modell die Grenzen der legitimen Pluralität. Festzustellen sind diese Grenzen im Diskurs. Wo sie nicht bestehen aber, wäre Pluralität unverkürzt zuzulassen.

In diesem Modell kann auch die christliche moralische Option jeweils in den Diskurs eingebracht werden und mit anderen Optionen konkurrieren. Wo sie sich dabei durch ihre Überzeugungskraft und ihren Rang gegenüber anderen Optionen als tragfähiger erweisen läßt, hat sie die Chance, eine entsprechende universale Geltungskraft zu erlangen.²⁵ Ihr Anspruch reicht dann im globalen Kontext nicht nur dort über eine begrenzt gültige Binnenmoral begründet hinaus, wo sie sich als mit den Optionen anderer Kulturen und Religionen konvergent bzw. übereinstimmend erweist, sondern auch dort, wo sie im produktiven Widerspruch gegen diese steht und ihre größere Dignität zu erweisen vermag. Das 'spezifisch Christliche' ist in diesen Fällen durchaus wieder im Sinn der *differentia specifica* zu verstehen, und ist dort, wo es seine größere substantielle Vernünftigkeit erweisen kann, zugleich *veritas universalis*. So dieser Erweis im Diskurs gelingt, ist die Durchsetzung des christlichen Geltungsanspruchs zudem von jedem Verdacht eines Kulturimperialismus freizusprechen. In diesem Sinn kann die christliche Ethik deshalb ein globales Rahmenethos auch über Konvergenzen hinaus inspirieren - wie es sich freilich von anderen Optionen her stets auch anfragen lassen muß.

²⁵ Sie wird natürlich dabei ebenfalls einer diskursiven Überprüfung unterzogen. Dabei ist nicht auszuschließen, daß ihre eigenen Standards gegen die Praxis des Christentums eingeklagt werden - und werden müssen. Das Beispiel der Situation der Frau unterstreicht dies: Nicht in allen institutionellen und normativen Auslegungen des Christentums wird das Personprinzip schon diesbezüglich ausreichend beachtet.